

Rousseau és a posztmodern politika

Ahhoz, hogy Rousseau-t elhelyezzük a posztmodernhez képest, először is a modernhez képest kellene elhelyeznünk. Önmagában az, hogy egyes, a modernség válságára reagáló politikai mozgalmak olykor – bár nem olyan gyakran, mint gondolnánk, vagy mint kézenfekvő volna – Rousseau-ra (is) hivatkoznak, még nem ad választ a kérdésre, hogy a rousseau-i gondolkodás esetében a modernség egy rivális felfogásáról, annak premodern indíttatású kritikájáról, vagy a posztmodern felé nyitott, korai elutasításáról van-e szó. A lehetséges válaszok mindegyike szerepel a szakirodalomban és a korábbi vagy a mai politikai diskurzusban, de hogy a lehetőségek körét teljessé tegyük, még ennél is több megoldással kell számot vetnünk.

Nem véletlenül hangsúlyozom a „politikai” jelzõt: az alábbiakban elsõsorban ebbõl a szemszõgbõl, és nem a rousseau-i gondolkodás egésze felõl veszem szemügyre a Rousseau körül zajló vitákat; az egyéb témák legfeljebb – mondjuk így – metapolitikai jelentõségük arányában kerülnek terítékre.¹

A Rousseau és a modernség viszonyára vonatkozó értelmezések vázlatos számbavétele után viszont egy olyan érvelési módot kívánok részletesebben szemügyre venni, amely a korábbi értelmezések némelyikének kreatív vegyítésével nem pusztán, sõt nem elsõsorban Rousseau-ról mond valamit, hanem magának a modernségnek a posztmodernnel szembeni politikai apologetikájáról. Végso elemzésben – röviden megelõlegezve az írás konklúzióját – azokról a kényelmetlen következményekrõl kívánok szólni, amelyek a premodern és az *avant la lettre* posztmodern Rousseau argumentatív – de talán helyesebb volna azt mondani: retorikai – összekapcsolásából származnak, amennyiben valaki ezt a stratégiát választja a modernség védelmezésére.

Arról természetesen nincs szó, hogy Rousseau az egyetlen, vagy akár csak a legfontosabb szereplõ volna ebben az ideológiai küzdelemben; merthogy ideo-

¹ A „metapolitika” kifejezés két legfontosabb említése talán nem véletlenül köthetõ a modernség egy konzervatív és egy neomarxista kritikusához. Vö. Joseph de Maistre: *Essai sur le principe générateur des constitutions*. In Maistre 1884. 227; és Badiou 1998.

lógiai küzdelemről van szó, efelől aligha lehet kétségünk. Írásom egyik járulékos tézise éppen az, hogy Rousseau középpontba állítása meglehetősen önkényes konstrukció, és pontosan ez az, ami nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a modernség egy bizonyos típusú, a pre- és a posztmodern ellen nem is két-, hanem valójában egyfrontos harcot folytató felfogása végső soron önnön céljait destruálja.

* * *

De kezdjük az elején. Rousseau és a modernség viszonya szűkebb értelemben Rousseau és a felvilágosodás problematikus viszonyára vezethető vissza. Rousseau és a felvilágosodás viszonya sokféleképpen értelmezhető. Mondhatjuk, hogy Rousseau (I) a felvilágosodás integráns része; (II) a felvilágosodás „belső ellenzéke”, egy rivális felvilágosodáskoncepció képviselője; (III) a felvilágosodás „külső”, a klasszikus vagy premodern hagyományhoz kötődő ellenele; vagy (IV) olyan külső, de már a posztmodern felé előremutató ellenfél, akinek jelentősége csak ez utóbbi perspektívából, utólag érthető meg.

Első látásra úgy tűnik, hogy a fenti interpretációk nagyjából kimerítik a lehetőségek teljes körét. Vagy belül van, vagy kívül; ha belül, akkor vagy a többé-kevésbé eltérő hangsúlyokkal, de lényegében ugyanazt mondó szerzők egyike, vagy olyasvalaki, akinek gondolkodása alapvetően eltér ugyan a fősodortól, de mégiscsak a felvilágosodás egyik változatát képviseli, és nem egy azzal szembeni alternatívát; ha pedig kívül van, akkor a felvilágosodásnak – sőt ez esetben már nem csupán annak, hanem a felvilágosodás tágabb kontextusát alkotó egész modernségnek – vagy premodern, vagy posztmodern kritikusa.

Érdemes azonban szemügyre venni egy további lehetőséget is, amely a kurrens szakirodalomban, mint említettem, egyre inkább jelen van, és a jelen írás elsődleges tárgyát képezi: (V) Rousseau gondolkodásának lényege a (III) és (IV) pontban említett modernségellenesség, ám anélkül, hogy e kettőt szétválasztanánk; különösen alkalmas tehát arra, hogy a modernség kétféle, átfogó kritikája közötti összefüggést felmutassuk, és egyiket a másik által hiteltelenítsük el.

I.

Az, hogy Rousseau elválaszthatatlan a felvilágosodástól, illetve a felvilágosodás által megalapozott forradalmi felfordulástól, nem túlságosan meglepő módon mindig is az ellentábor meggyőződése volt. Az *Emilt* és a *Társadalmi szerződést* elítélő genfi előljárók, Beaumont, Párizs érseke vagy a *philosophe*-ok leghíresebb vitapartnere, Bergier abbé aligha bíbelődtek azzal, hogy a Rousseau és Voltaire, vagy a Rousseau és az *Enciklopédia* szerkesztői közötti nézeteltéréseket elemezzék. Hogy azonban nem csupán a közös ellenség belső különbségei iránti zsigeri érzéketlenségről volt szó, azt az ellenforradalom első teoretikusan reflektált írásai világosan megfogalmazták: Joseph de Maistre például, hogy csak a legfonto-

sabbat említsem, nem véletlenül tért vissza háromszor is (1794-ben, 1795-ben és 1796-ban) a természeti állapot, a társadalmi szerződés és a népszuverenitás elveinek bírálata.² „Sosem volt, sosem lesz, és nem is lehetséges olyan nemzet, amelyet *a priori* módon alkotnak meg” – írta (Maistre 1884–1886/I. 369), kétséget sem hagyva afelől, hogy Rousseau-t egyfelől a *philosophe*-ok elvont, elméleti konstrukcióihoz, másfelől a társadalmi szerződés egész univerzalista tradíciójához, például John Locke-hoz köti (ugyanott, 236). Ha mindenképpen a premodern–modern fogalom párt akarjuk használni, akkor annyit mondhatunk, hogy a népszuverenitás rousseau-i felfogása, amely a politikai berendezkedést nem az isteni teremtés, a természet vagy a történelmi hagyomány által adottként kezelte (Maistre-nél e három elválaszthatatlanul fonódik egymásba), hanem az emberi akaratból vezette le, összetéveszthetetlenül modern volt, függetlenül attól, hogy egyéni vagy általános akaratról beszélt-e. Hasonló vádakot fogalmazott meg Louis de Bonald is, amikor 1797-ben az általános akarat „szánalmas homályosságáról” (Bonald 1840–1843/XIII. 39), vagy az egyenlőség „filozófiai ostobaságáról” és „természetellenességéről” írt (Bonald 1840–1843/XV. 265), világossá téve, hogy Rousseau voluntarizmusa, egalitarizmusa, illetve ebből következő demokráciafelfogása a *philosophe*-okéval rokon, és nem a politikai-társadalmi berendezkedés bármilyen hagyományos felfogásával.

Ám nemcsak az ellenforradalmárok voltak hajlamosak arra, hogy Rousseau-t minden további nélkül a felvilágosodásba sorolják. A forradalom idején Rousseau és Voltaire egyaránt a Pantheonban kapott helyet, és később a fiatal Marx is úgy emlegette az úgymond „Rousseau–Voltaire-féle filozófiát”, mintha – mint Robert Wokler csípősen megjegyzi – „ez a két halálos ellenség valami Gilbert-és-Sullivan féle elegyet alkotott volna, amelyben bármelyikük behelyettesíthető lett volna a másikkal” (Wokler 2012. 215).

II.

Voltaire említésével azonban már átlépünk a következő kategóriához, bár korántsem egyértelmű, hogy például maga Voltaire minek is tekintette Rousseau-t. A *Szarvojai káplán hitvallása* körüli viták csúcspontján hol „saját fiaként” kívánta keblére ölelni (Gouhier 1983. 183), hol a filozófus „testvérek” egyikeként írt róla (ugyanott, 188), hol olyasvalakiként, aki – bár valójában „közénk” tartozik – balga fejvel átment az ellenség táborába, ahol azonban jobban tudják, hová tartozik, mint ő maga (ugyanott, 191). A szellemi rokonság elsősorban nem is a politikai gondolkodás, hanem a politikát megalapozó, a felvilágosodás számára

² Vö. Joseph de Maistre: *Étude sur la souveraineté; De l'état de nature ou Examen d'un écrit de Jean-Jacques Rousseau*; és *Considérations sur la France*. In Maistre 1884–1886/I. 311–554; Maistre 1884–1886/VII. 509–566; és Maistre 1884–1886/I. 1–184.

meghatározó negatív politikai teológia felől érthető meg. Voltaire, aki a *Szavójai káplán hitvallásával* kapcsolatban leszögezi, hogy ami jó benne, azt ő már korábban megírta az *Épître à Uranie-ban* (ugyanott, 187), a *Társadalmi szerződés* polgári vallásáról is megállapítja, hogy a lényegben, tehát abban, hogy a kereszténység képtelen jó polgárokat nevelni, teljes az egyetértés (ha mondhatjuk így, mivel jelen esetben Voltaire szerint Rousseau Bayle-t plagizálja): a fennálló politikai rend szellemi alapjainak kritikája a felvilágosodás hagyományába illeszkedik, csupán a belőle levont következtetés téves; egy másik vallást javasolni a fennálló helyébe nem megoldás, hanem a problémák továbbgörgetése (ugyanott, 204).

A *philosophe*-okhoz hasonlóan természetesen a közvetlen utókornak sem volt szüksége különösebb éleslátásra, hogy észrevegye a különbséget Rousseau meg a többiek között. Az, hogy Rousseau a rációt az érzelem, az absztrakt univerzalizációt a nemzeti különbségek, a nyers individualizmust a közösségi összetartozás felől kívánta korrigálni, a romantikusok számára volt magától értetődő.³ Más nézőpontból ugyan, de Hegel is úgy hivatkozott Rousseau-ra, mint aki a felvilágosodáson belül képviselt alternatívát, méghozzá olyat, amely Kant és Fichte felé mutatott előre.⁴ Talán felesleges is túl sokat időzni annál a kérdésnél, hogy az első és a második álláspontot élesen megkülönböztessük: a lényeg, hogy jellemző módon csak igen keveseknek jutott eszébe az ellentétet olyan formában kiélezni, hogy az Rousseau-t egyértelműen a felvilágosodás táborán kívül helyezze.

III.

Ezt a feladatot, mint ismeretes, Benjamin Constant vállalta magára. A *régiak és a modernnek szabadságának összevetése* egyértelműen a premodernben, a társadalmi hatalomban való részvételnélküli felfogott szabadságfelfogásban jelöli ki Rousseau helyét (Constant 1997. 237–260), ahol elsősorban a kollektívnek az individuális vagy a kötelességeknek a jogokkal szembeni elsőbbsége utal a modernséggel való gyökeres szembenállásra. Constant nem kapcsolja ugyan Rousseau-t egy füst alatt az ellenforradalom – ha úgy tetszik, szintén premodern – teoretikusaihoz, de legalábbis megnyitja az utat efelé, ahogyan arra a későbbiekben még lesz alkalmunk kitérni. Azok a megjegyzései pedig, amelyek más írásaiban, például a *Politikai alapelvek* népszuverenitásról szóló passzusaiban (ugyanott 75–85) a kollektív hatalomgyakorlás diktatórikus elfajulásának veszélyeiről szólnak, akár

³ Lásd Chateaubriand eltérő hivatkozásait Voltaire-re és Rousseau-ra (Chateaubriand, 1881. 23).

⁴ Lásd például Hegel 1983. 263. A Kanttal való kapcsolat természetesen csak akkor plauzibilis, ha Hegelt magát is a modernség és nem a porosz reakció filozófusaként azonosítjuk. Vö. Rózsa 2012.

úgy is érthető, mint a hatalomkoncentráció, a totális jogelidegenítés ha nem is poszt-, de későmodern, totalitárius rendszereihez való átmenet proféciai;⁵ más szóval, a modernség kétfajta elutasítása összekapcsolásának ötletét már Constant is sugallhatta későbbi szerzőnek.

IV.

Rousseau posztmodern értelmezése természetesen nem merülhetett fel, amíg nem létezett posztmodern. A posztmodern politikafelfogás előzményei azonban már nyilvánvalóan utaltak arra a hatásra, amelyet Rousseau – alkalmasint Kant, a romantika, Hegel, a marxizmus, a populizmus vagy az anarchizmus közvetítésével – gyakorolt a modernség *a posteriori* kritikájára. Csak néhány példát említve: Willmoore Kendall már az 1950-es években a képviseleti demokrácia ellenében érvelt Rousseau közvetlen demokrácia koncepciójával (Kendall 1959); Robert Paul Wolff pedig „az anarchizmus védelmében” hivatkozott egy füst alatt Kant autonómiafogalmára és Rousseau közvetlen demokráciájára (Wolff 2009. 461–506). Semmi meglepő nincs tehát abban, hogy az 1968 után, és annak hatása alatt született posztmodern elmélet a maga radikális felvilágosodáskritikájában ismét, vagy inkább folytatólagosan felfedezte Rousseau-t. Napjaink olyan politikai mozgalmai, mint az *Occupy* vagy az antiglobalizmus, amelyek elméletileg kevésbé reflektált módon ugyan, de a modern (nyugati, racionális, liberális, képviseleti, kapitalista) rendszer ellenében fogalmazzák meg magukat, ugyanilyen nyilvánvaló módon találnak szellemi partnerre Rousseau-ban, még ha ez a partnerség – kár volna tagadni – számukra korántsem olyan meghatározó, mint egyes ellenfeleik vélik.⁶

V.

A dolog valójában akkor kezd érdekessé válni, amikor a fentiekben ötödikként megjelölt álláspont képviselői – a posztmodern történeti előzményeit keresve – ezeket részben vagy egészben a premodern gondolkodásban vélik fellelni. Az elgondolás nem teljesen alaptalan: a posztmodern stílusú politizálás ellenfelei jó érzékkel veszik észre, hogy a modernség elutasítása, még ha a modernség *meghaladásáról* beszél is, sok esetben a modernség *előtti* korszak érvkészsletéből merít. A magyarul is olvasható irodalomban a legszínvonalasabb példa a poszt-

⁵ Ludassy Mária: *Bevezetés*. In Constant 1997, 14.

⁶ Lásd többek között: < <http://readingatoccupyamsterdam.blogspot.hu/2011/11/social-contract-may-look-like-finished.html> >; < <http://www.nypl.org/events/programs/2012/03/09/occupy-rousseau-inequality-and-social-justice>; http://www.the-human-predicament.com/2012/03/occupy-rousseau-discussion-at-nyc_20.html > (Utolsó hozzáférés: 2013. március 16.)

modernnek a premodernnel való összekapcsolására – vagy inkább: a posztmodernnek a premodern általi diszkreditálására – a csaknem két évtizede megjelent, de a tendenciákat tekintve ma is aktuálisnak mondható *Új rend: az ökológia*, Luc Ferry műve. Bár Ferry nem a posztmodernről ír általában, hanem csupán az úgynevezett „mélyökológia” ideológiájáról, az antihumanizmus, az identitás-politikák vagy az ökofeminizmus kritikájában bőségesen támaszkodik azokra a párhuzamokra, amelyek az utóbbiakat: a nyugati humanizmust, univerzalizmust és racionalizmust egészében elutasító vallásos, nacionalista, irracionalista tradicionálizmussal rokonítják (Ferry 1994. különösen 199–200). Ami mindennek politikai megvalósítását illeti, hasonlóan könnyű megtalálni a képviselési demokrácia kritikájának párhuzamait a posztmodern és a premodern gondolkodás között: abban tehát nincs semmi újdonság, hogy valaki felveti a kérdést, vajon nem archaikus-e az, ami nagyon modernnek, vagy épp posztmodernnek látszik; ami mostanáig kimaradt a történetből, csupán annyi, hogy hol lokalizálható a kétfajta gondolkodás eredendő egysége.

Jegyezzük meg, hogy ha nem eredendő egységről, hanem részleges összhangról beszélünk, akkor Rousseau bevonása az elbeszélésbe akár még jóindulatú is lehet. A már említett Robert Wokler többször is utal rá, hogy Rousseau „antik posztmodernizmusa” egyaránt merít mindkét forrásból:

Egyfelől a képviselés, másfelől a pénzügyi rendszer és az adóztatás voltak Rousseau számára a leginkább meghatározó vonásai az általában vett modernség politikai világának, amely azáltal, hogy magáévá tette ezen elveket és a hozzájuk tartozó intézményeket, mindannak kiüresedését jelezte, amit ő a régiek szabadságán értett (Wokler 2006. 428–429).

A régiek szabadsága azonban – *pace* Constant – maga sem egyértelmű fogalom: az erkölcsi szabadság (a saját magunk alkotta törvényeknek való engedelmesség) és a polgári szabadság fogalma egyaránt megtalálható az antikvitásban, tehát nehezen megmondható, hogy mit is értünk premodern gondolkodáson.

Miközben a *liberté civile*-t alapvetően ugyanazok a római republikánus források ihlették, amelyek lebilincseltek az ő szeretett Machiavellijét, a *liberté morale* lényegében görög eredetű fogalom, ahogy ez nyilvánvaló az autonómia szóból, amelyet ma is használunk definiálására (ugyanott, 425).

A szabadságfogalmak megkülönböztetése és egy adott közösség politikai hagyományával való összekapcsolása, amely ráadásul az adott közösség, de mindig csak az adott partikuláris közösség rigorózusan egyenlőségelvű felfogását is magában foglalja, Rousseau minden premodern hivatkozása ellenére is a posztmodern felé mutat előre:

Habár ezt sajnos ritkán veszik észre, Rousseau filozófiájának számos olyan vonása van, amely a tizenhetedik és tizennyolcadik századi metafizika üres formalizmusát és absztrakt fundacionalizmusát bírálja olyan terminusok segítségével, amelyeket később Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard és követőik is magukévá tettek (ugyanott, 419).

Nos, idáig még rendben. A helyzet azonban az, hogy Rousseau effajta apológiája – amely a modernség későbbi válságának prófétájaként tünteti fel – nagyon is könnyen visszaüt magára Rousseau-ra. Mielőtt azonban erre rátérnénk, összegezzük röviden az eddigi felmerült témákat, amelyek nagy részére a későbbiekben is hivatkozni lehet. Csupán címszavakban: korlátlan népszuverenitás, egyenlőség, közvetlen demokrácia, a politikai rend társadalmi konstrukcióként való felfogása, metafizika-ellenesség, antiracionalizmus, antiuniverzalizmus, antiliberalizmus, kollektivizmus, és ne feledkezzünk meg az antikapitalizmusról sem. A címszavak, amelyek kisebb-nagyobb része meglepő módon attól *függetlenül* van jelen a Rousseau-értelmezésekben, hogy az értelmező az álláspontok melyikét vallja (vagyis hogy végső soron hová sorolja Rousseau-t), nem véletlenszerűen egymás mellé dobált kifejezések halmaza, hanem több-kevesebb belső koherenciát mutat.

A népszuverenitás nyilvánvalóan demokratikus és nem arisztokratikus vagy monarchikus elv; a demokrácia a politikai jogok egyenlőségét tételezi fel, különben az arisztokrácia valamilyen bújtatott formájával lenne azonos; miközben mindennek közös hátterét adja az a meggyőződés, hogy a politikai rendet az egyenlő polgárok *akarata* konstruálja, és nem valamilyen metafizikai modell. Az akaratra való hivatkozás ugyanakkor értelemszerűen nemcsak a metafizikai modelleket utasítja el, hanem a kizárólag racionálisan megalapozott, és a racionalitás egységes felfogásával együtt járó univerzális elveket is, mint amilyen az egyetemes, egyéni szabadságjogok eszméje, ami a politikai értelemben liberális, gazdasági értelemben pedig szabad versenyes kapitalista társadalmak alapja. Az egymással összefüggő, ezért egyként elutasított individualizmussal és univerzalizmussal szemben pedig nyilvánvalóan a konkrét közösségekben megtestesülő kollektív identitás marad az egyetlen komoly alternatíva.

* * *

A modernség hatásos apológiája azonban azt kívánja, hogy az apológéta az iméntihez hasonló konceptuális vágta helyett néhány korlátozott számú, de alapvető összefüggésre irányítsa a figyelmet. Egyszerűségében is figyelemre méltó vállalkozás például Stephen Hicks *A posztmodernizmus magyarázata: szkepticizmus és szocializmus Rousseau-tól Foucault-ig* című műve, amely 2004-ben jelent meg először, majd 2010-ig nem kevesebb, mint tíz kiadást ért meg, mígnem 2011-ben újabb, már bővített formában jelent meg (Hicks 2004). Ahogyan a címből is kitűnik, a szerző több, egymással összefüggő tézist fogalmaz meg: azt, hogy a poszt-

modernizmus történeti alapon magyarázható, hogy eredete Rousseau-ra vezethető vissza, és hogy a posztmodernizmus lényege a radikális szkepticizmus és a szocializmus összefonódása.

A magyarázat történeti perspektívája magától értetődőnek tűnik: mi másra utalna maga a „poszt-” prefixum, ha nem magának a posztmodernnek a történeti beágyazottságára, arra, hogy valami *után* következik, még ha önmagát e történelmi folyamat radikális megszakításaként értelmezi is?⁷ A perspektíva megválasztása legfeljebb akkor figyelemreméltó, ha angolszász szerzőtől származik, bár napjainkban már ez sem számít olyan példátlanoknak, mint néhány évtizeddel ezelőtt gondoltuk volna.

Az a kijelentés azonban, hogy Rousseau-ban „a politikai ellen-felvilágosodás legjelentősebb alakját” kell látnunk (Hicks 2004. 91), csak akkor fogadható el, ha eltekintünk a felvilágosodással szembeni francia ellenállás szinte teljes hagyományától, például a már említett Beaumont érsektől, Bergier abbétól, Maistre-től, Bonald-tól, vagy akár Chateaubriand-tól (nem is beszélve a francia ellenforradalmi gondolkodás egészen a mai napig ívelő tradíciójáról). Egy precízebb elemzés persze kimutathatná, hogy az említettek – minden Rousseau-ellenes szenvedélyük dacára – nagyon is adósai az általuk kritizált rousseau-i gondolatoknak. Ha erre az elemzésre nem kerül sor, akkor nehéz másra gondolni, mint hogy ez nem szolgálná a premodern–posztmodern összekapcsolás céljait, hiszen vagy arról van szó, hogy egy ilyen elemzés Rousseau-t egyértelműen a modernség premodern kritikusaikhoz kötné, vagy arról, hogy az utóbbiaktól kell elvitatnunk a premodern jelzöt (lásd Nyirkos 2010. 133–149). A modernség apológiájának itt tárgyalt retorikai stratégiája azonban – ahogyan azt Rousseau sommás jellemzése legalábbis sejteni enged – valószínűleg azon alapul, hogy nem a „premodern *vagy* posztmodern” kérdésében kell döntenünk, hanem a „premodern *és* posztmodern” gondolkodást kell egészében elutasítanunk.

Ennél fontosabb azonban, hogy az „ellen-felvilágosodás” fogalmának használata történeti értelemben tágabb, teoretikus értelemben azonban jóval szűkebb felvilágosodásfogalomhoz kapcsolódik. Ha úgy gondolja valaki, hogy a felvilágosodás Angliában kezdődött, még mielőtt a franciák felfedezték volna, hogy saját kultúrájuk részévé tegyék, akkor magától értetődik, hogy a felvilágosodást közvetlenül követő forradalom csupán az angol felvilágosodás gyakorlati megvalósításának programjaként indulhatott, vagyis későbbi, jakobinus radikalizmusa gyökeres szakítást jelentett az eredeti intenciókkal.

⁷ A posztmodern ilyen értelemben vett inherens ellentmondásosságáról lásd Bujalos 2008. 83–102.

A franciák voltak az elsők, akik az angol felvilágosodásra támaszkodtak, hogy ennek alapján zseniális módon újjáformálják saját intellektuális kultúrájukat, mielőtt a rousseau-iánusok elragadták volna a forradalmat a locke-iánusoktól, hogy a terror káoszába döntsék (Hicks 2004. 25).

A locke-iánusokra való hivatkozás jelzi, hogy az ún. „angol felvilágosodás” természetesen nem azonos a 17–18. századi angol (s főleg nem a brit) gondolkodás egészével, hiszen Hobbes például kimarad belőle,⁸ Hume pedig – noha neve nem kevesebb, mint tizennyolcszor szerepel a könyvben – kizárólag a felvilágosodás, sőt az általában vett racionális gondolkodás ellenfeleként tűnik fel.⁹ Az angol felvilágosodás egyetlen, politikai értelemben releváns képviselője tehát valóban John Locke: Bacon és Newton csak tudományos értelemben egészíti ki a képet (Hicks 2004. 24).

Ahogy korábban jeleztem, nem különösebben foglalkoztat az a kérdés, hogy a felvilágosodás effajta lexikális definíciója (felvilágosodás = Locke + francia locke-iánusok) helytálló-e, a szubsztantív definíciók helyességének megítélése pedig teljességgel kívül van a jelen írás témáján. Amire vállalkozom, az pusztán egy önmagát a felvilágosodás örököseként és a modernség jelenkori védelmezőjeként értelmező álláspont retorikai stratégiájának leírása és elemzése. Rousseau egyoldalú kiemelése az ellen-felvilágosodás vagy antimodernitás irodalmából, illetve a francia forradalom locke-i és rousseau-i fázisának elválasztása mindenesetre már utalnak ennek a retorikai stratégiának olyan jellegzetességeire, amelyek éppenséggel a posztmodernnel rokonítják: arra, hogy minden hagyomány – még a liberális hagyomány is – konstruálásra szorul; és arra, hogy a modernség a posztmodernhez hasonlóan radikális diszkontinuitást feltételez önmaga és az előtte vagy utána létező gondolkodásmódok között.

De térjünk vissza Rousseau-hoz és ahhoz, ami az ő esetében a pre- és posztmodern politikai gondolkodás egységének tűnik. Rousseau premodern vonzalmait legkézenfekvőbb módon az *Első* és a *Második értekezés* igazolja, és általában ebben a szellemben is szokás olvasni őket. A *Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újjáéledése?*, tehát az *Első értekezés* (1749) azonban Hicks szerint nem pusztán a primitivitás dicsérete a civilizációval szemben, vagy a természetes egyszerűség nevében megfogalmazott luxuskritika, hanem már ebben is a Frankfurter Iskola vagy a posztstrukturalizmus későbbi nézeteinek előképére ismerhetünk:

⁸ Ironikus, hogy Hobbes egyetlen említése a könyvben egy Nietzsche-idézetből származik, amely viszont Baconnel, Locke-kal és Hume-mal veszi egy kalap alá. Lásd Hicks 2004. 56. jegyzet.

⁹ Olykor egy oldalon többször is, lásd ugyanott, 22, 24, 27, 35, 38, 39, 46, 56. jegyzet, 71, 75, 76, 80, 181.

Herbert Marcusét vagy Foucault-t megelőlegezve Rousseau azt írta az értekezésben, amely híressé tette őt [...]: „A fejedelmek mindig elégedetten látják, ha a kellemes művészetek és a fölös dolgok iránti vágy elterjed alattvalóik között.” Az ilyen szerzett szükségletekkel a nép „megannyi láncot ver magára” (ugyanott 95; Vö. Rousseau 1978. 12).

A Marcuséra való asszociáció nyilván a „szerzett szükségletek” említésén alapul; a láncok, különösen a „virágfüzérékkel” borított „vasláncok” ugyanitt szereplő rousseau-i metaforája pedig már itt megengedné a Marxra való utalást Foucault mellett. Ennél is gyökeresebb azonban Hicks szerint *Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*, tehát a *Második értekezés* (1755) civilizációkritikája; ez utóbbit helyesebb is volna nem egyszerűen civilizáció-, hanem átfogó racionalitáskritikának nevezni. Ahogyan a szerző által kulcsfontosságúként hivatkozott Rousseau-szöveg állítja:

Az ész szüli az önzést, s az elmélkedés erősíti meg: ez fordítja befelé az embert, ez tartja távol mindentől, ami kínozza és gyötri. A filozófia különíti el az embert a többiekől, az tanítja meg így szólni, ha valakit szenvedni lát: Felőlem akár el is pusztulhatsz, én biztonságban vagyok. (Ugyanott, 12.)

Bár az idézet túlságosan is egyszerűnek tűnik – hiszen Rousseau valójában jóval összetettebbnek látja a szenvedélyek és az ész viszonyát, mint a példa sejteti –, annyi mégiscsak megállapítható belőle, hogy a társadalom ezen felfogás szerint nem alapulhat *pusztán* racionális vagy filozófiai megfontolásokon, hanem egyes alapvető, a természeti állapotban is létező, és azután is fennmaradó szenvedélyekre és érzésekre (elsősorban a szánakozásra vagy együttérzésre – ugyanott, 113) támaszkodik: „a törvények e tekintetben nem elegendők” (ugyanott, 114). Mellesleg: éppen azért nem elegendők, mert a társadalom valamilyen módon, feltehetőleg éppen az ésszerű gondolkodás felébresztése, és az ezzel együtt járó, egyén és egyén közötti (analitikus?) megkülönböztetés révén más szenvedélyeket (szemben a természetes szánakozás érzésével) még hevesebbé tesz (ugyanott, 115).

Mivel itt és most nem az a célom, hogy Rousseau mondanivalóját rekonstruáljam ellentmondásmentes módon, hanem az, hogy a Rousseau-ellenes polémiát vizsgáljam, a fentiek csupán arra kívánták felhívni a figyelmet, hogy az érzésnek a rációval szembeni elsőbbsége, helyesebben ennek a tézisnek ilyesfajta leegyszerűsítő rekonstrukciója nem gondos filológiai elemzés eredménye, hanem olyasmis, ami a további következtetések indoklása felől érthető meg.

Ez az a pont, ahol a modernitás, a ráció huszonegyedik századi védelmezése – alkalmasint épp azért, mert Rousseau ellen érvel – elköveti azt a hibát, hogy két, önmagában sem kellően alátámasztott dichotómiát von össze egy harmadikban. Mivel az érzés és az ész szembeállítása, ráadásul az előbbi javára, Rousseau

alapvető meggyőződését látszik tükrözni, ő maga pedig egy „érzelmi” vallás hirdetője (elsősorban a *Szavojai káplán hitvallása* alapján) (Hicks 2004. 97), mind ez könnyedén összekapcsolhatónak tűnik a vallásos és az ésszerű gondolkodás szembeállításával, ahonnan már csak egyetlen lépés annak kimondása, hogy az igazi ellentét az érzelmi-vallásos gondolkodás és az eddig közelebbről még nem definiált racionális-szekularizált gondolkodás között feszül. Aki mostanáig jól figyelt, észrevehette, hogy a már említett, névleg modern, de valójában furcsán posztmodern stílusú retorikai stratégia újabb esetével állunk szemben: a vallási hagyomány olyan dekonstrukciójával, amely azt kizárólag emocionálisként leplezi le és alkotja újra; miközben a stratégia alkalmazója radikális diszkontinuitást tételez fel önmaga és történelmi előzményei között.

A kényelmetlen szomszédság persze egy-egy pillanatra feltűnik a modernség apológiájának látókörében is. Hicks például kénytelen megállapítani:

A késői középkorban a tomizmus arra tett kísérletet, hogy a kereszténységet összeházasítsa a naturalisztikus arisztotelészi filozófiával. Ennek megfelelően a tomisztikus filozófia aláaknáztta a premodern szintézist, és segített megnyitni a kaput a reneszánsz és a modernitás előtt (ugyanott, 8. jegyzet).¹⁰

A legérdekesebb kérdés talán az volna, hogy egy vallásos filozófia – minden morganatikus házassága dacára – hogyan volt képes mégiscsak a modernség előzményeként szolgálni, de erre az odavetett megjegyzésre a mű később nem tér vissza. A radikális diszkontinuitás tézise az azt megelőző tézisen, a vallási irracionális tézisen nyugszik, és ez az összefüggés sokkal alkalmasabb módon bizonyítható a politikai kritika, mint az eszmetörténeti vizsgálódás szintjén.

Aki ismeri a „polgári vallás” rousseau-i fogalmát – Voltaire például ismerte (lásd fent) –, az tudja, hogy a társadalom nem pusztán racionálisan, hanem emocionálisan is megalapozott kohéziója a *Társadalmi szerződés* utolsó előtti fejezete szerint valamilyen, az antik vagy zsidó teokráciához hasonló vallásra szorul (Rousseau 1978. 595–596). Az irracionális-vallásos gondolkodás szembenállása a racionális-szekuláris gondolkodással nem is lehetne szembeötlőbb: ugyanakkor nem is szolgálhatná jobban a premodern és a modern gondolkodás szembeállításának politikai céljait. Ha a vallásos gondolkodást még ezen túl is el akarjuk hitelteleníteni – tehát nemcsak történeti, hanem morális szempontból is –, akkor elegendő a „nemes hazugság” platóni ötletének rousseau-i alkalmazására utalni (ugyanott, 507), ahol azonban a „hazugság” szó kezd önálló életet élni, és nem az, amit a nemes hazugság provokatív terminusa gondos elemzés után magában foglalni látszik: vagyis azt, hogy a törvények beleegyezésen ala-

¹⁰ Az, hogy helyes-e a középkorban „tomizmust” vagy „tomisztikust” emlegetni, külön kérdés, amely azonban valószínűleg csak a középkorászt zavarja.

puló elfogadása és a beleegyezéstől független érvényessége harmonizálásra szorul, ami – immanens, emberi vagy társadalmi szempontból tekintve – igazából lehetetlen feladat.¹¹

A társadalmat alapító vezetők talán nem mindig hisznek igazán a vallásos szankciókban, amelyekre hivatkoznak, de ez a hivatkozás akkor is lényeges. Ha az emberek azt hiszik, hogy vezetők az istenek akaratából cselekszenek, könnyebben engedelmeskednek, és „engedelmesen hordják a közüdv igáját”. A felvilágosult ész ezzel szemben hitetlenséghez vezet; a hitetlenség engedetlenséghez; az engedetlenség pedig anarchiához. [...] Az ész tehát ennek megfelelően destruktív a társadalomra nézve, és korlátozni, illetve helyettesíteni kell a természetes szenvedély által (Hicks 2004. 98).

A magyar „álszentség” szó még jobban kifejezné az idézet mondanivalóját, mint annak bármely angol (görög) megfelelője. Az alapító vezetők nem valódi, hanem egy általuk is álságosnak tekintett szentség nevében cselekszenek. Bár Rousseau természetesen nem beszél felvilágosult észről (maga a „felvilágosult” vagy a „felvilágosodás” szó a francia nyelvben nem létezik az események idején, lásd Wokler 2012. 418), a „közüdv igája” kifejezés igen jól használható az egyéniség kollektív elnyomásának metaforájaként; ha még hozzátesszük a polgári vallás kétségtelen intoleranciájára vonatkozó kijelentéseket is, akkor lényegében készen áll a Rousseau-kritikának az az eszköztára, amely a premodernről a posztmodern felé mutat. Felesleges volna elismételni ennek a kritikának minden elemét, csupán két alapvető és egyre hangsúlyosabbá váló összetevőjére érdemes utalni: Rousseau irracionálisizmusának és kollektívizmusának kritikájára.

Miután azonban az eddigiekben mindkettő antik és/vagy vallásos (de mindenképp premodern) eredetűnek bizonyult a modern apologéta szemében, az a feladat még hátravan számára, hogy a premodernről a posztmodernig való átmenetet – a korábban jelzett történeti megközelítésnek megfelelően – a maga konkrétságában vázolja fel.

* * *

A modernség apologétájának feladata, ahogyan ezt már többször jeleztem, annak bizonyítása, hogy a posztmodern az irracionálisizmus és a kollektívizmus, vagy más szóval a szkepticizmus és a szocializmus összegeként írható fel. Az irracionálisizmus természetesen nem azonos a szkepticizmussal, ahogy a kollektívizmus sem a szocializmussal; bár az utóbbi kettő talán szorosabb kapcsolatban áll egymással, mint az első kettő. Eddig a pre- és a posztmodern sem sikerült definiálni, s ez némiképp zavaró, bár a megközelítés történeti jellege miatt talán

¹¹ Talán megjegyezhetjük, hogy a kanti autonómiafelfogás radikális értelmezése éppen azért vezet politikai értelemben anarchista következményekhez, mert a beleegyezés és a törvények kötelező érvénye sehogyan sem hozhatók összhangba, ahogy azt Robert Paul Wolff is észlelte.

elviselhető hiányosság: a modernség *előttihez* való visszatérést, vagy a modernség *utánihoz* való folyamodást értettük rajta, nem pedig valamilyen konkrétan meghatározott eszmerendszert, filozófiát, ideológiát, kultúrát, ne adj' ég, „izmust”.

Miután a továbbiakban sem bármilyen lényegi definíció felállítása a célo, hanem a saját magát modernként meghatározó retorika inherens logikájának és nyelvének vizsgálata, ennek a retorikának a szemszögéből érdemes tovább követni a pre- és a posztmodern összefüggésére vonatkozó fejtegetéseket, annak reményében, hogy legalább ez utóbbiak képesek eligazítani a kérdésben, habár – és erre is utaltam korábban – inkább önmagukról nyújtanak felvilágosítást, mintsem arról, amit leírnak, illetve kritizálnak.

Ha egyszer kijelentette valaki, hogy Rousseau-t tekinti a „politikai ellen-felvilágosodás legjelentősebb alakjának”, akkor a kijelentés nyilvánvaló felületessége ellenére sem kerülheti meg a kérdést, hogy mi a helyzet például Kanttal, akinek politikai filozófiáját mindenki másnál jobban befolyásolta Rousseau, és aki ugyanakkor a legvilágosabban fogalmazta meg, hogy „mi a felvilágosodás”;¹² arról nem is beszélve, hogy Rawls szerződéselméletére gyakorolt hatása révén a modern liberalizmus atyjaként tekintünk rá.¹³

Rousseau-t például gyakran úgy látják, mint a baloldal emberét, aki baloldali gondolkodók generációira volt hatással. De inspirációt jelentett Kant, Fichte és Hegel számára is, akik mindannyian a jobboldal képviselői (Hicks 2004. 105).

Mielőtt azonban elgondolkodhatnánk azon, hogy pontosan miben is áll Kant jobboldalisága, kiderül, hogy a jobb- és a baloldal megkülönböztetése voltaképpen illuzórikus. Közös vonásaik, az antiindividualizmus, az erős kormányzat támogatása, a vallás állami ügyként kezelése, a tudományhoz és a technikához való ambivalens viszony, valamint az olyan „erős témák”, mint a konfliktus, az erőszak és a háború (ugyanott, 104) elhanyagolhatóvá teszik különbségeiket, amelyekre a szöveg ezek után nem is tér ki.

Habár a részletek zavarosak, az átfogó álláspont világos: a kollektivista jobboldal és a kollektivista baloldal fő céljait és fő ellenfelüket tekintve egyek. Például e gondolkodók egyikének sincs egyetlen jó szava sem John Locke politikájáról (ugyanott, 105).

Azt már láttuk, hogy Locke a felvilágosodás, a liberalizmus, sőt az egész modernség majdhogynem egyetlen klasszikus képviselője: pár sorral lejjebb még „mondjuk, John Stuart Mill” kapcsolható hozzá, de ennél hosszabb listával nem

¹² Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* In Kant 1995. 15–22.

¹³ Rawls 1997. 30. Személyes visszaemlékezések alapján Rawls nem csupán a szerződéselméleti szerzők egyikeként utalt Rousseau-ra, hanem saját liberalizmusa előfutáraként is, lásd Cohen 2010. 2. (Cohen szerint Rawls az igazságosság két elvét a rousseau-i általános akarat tartalmi kifejtésének látta.)

rendelkezünk. Hogy a részletek zavarosak, az kétségtelen: a legzavarosabbnak Kant besorolása látszik a kollektivistá vagy a háborúpárti hagyományba. Hicks, becsületére legyen mondva, nem kerüli meg az első látásra lehetetlennek látszó feladatot, sőt épp az imént említett két témát, a kollektívizmus és a háború témáját jelöli meg olyanokként, amelyekben Kant eltér a liberalizmus irányvonalától. Egyik hivatkozása *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* (1784), amelyben már maga az emberiségre való hivatkozás is jelzi a „faj” elsőbbségét az „egyénnel” szemben (ugyanott, 107). Azt, hogy Kant szerint az ember képességei csupán az egész emberiségben képesek kifejlődni, megerősíti *Az emberi történelem feltehető kezdete* is (1786), amiből egyenesen következik, hogy az egyén és a faj konfliktusában „egyedül a faj fejlődése az, ami számít” (ugyanott). Hicks helyzetét természetesen megkönnyíti, hogy az angol fordítások a *Gattung* fordításaként a *speciest* használják (ha nem is a *race*-t); ennek jelentősége különösen akkor válik nyilvánvalóvá, ha összeolvassuk azon kijelentésekkel, amelyek félreérthetetlenül utalnak Kant *német* voltára. Már a bevezetés is jelezte, hogy Rousseau társadalomfilozófiája és a „hit, kötelesség és etnikai identitás német hagyománya” az, ami a tizennyolcadik század végétől kezdve összefonódik a felvilágosodás elleni küzdelemben (ugyanott, 27); az eszmétörténeti konstrukció pedig a német társadalom- és politikai filozófia Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche és Heidegger nevével fémjelzett vonulatáról beszél (ugyanott, 105–106). Ehhez már valóban csak a német militarizmust kell hozzáadni, hogy a kanti kozmopolitizmus (vagy éppen a marxi internacionalizmus) valamilyen módon beerőlthető legyen az itt konstruált nemzeti hagyományba, és erre természetesen nem az *Örök béke* Kantja a legalkalmasabb (amely a bibliográfiában meg van adva ugyan, de a szöveg egyetlen alkalommal sem hivatkozik rá), hanem ismét a *Világpolgár-esszé* és a *Feltehető kezdet* azon passzusai, amelyek az „antagonizmusról” vagy – az utóbbi esetében – csakugyan a háborúról szólnak.

Ahogy Kant írta *Egyetemes történetében*: „Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket.” Vagyis a konfliktus, az antagonizmus, és a háború jó dolog. Sok életet elpusztít ugyan, de a természet eszköze arra, hogy az emberi képességek jobb kifejlődését elősegítse. „Az emberi nem kultúrájának jelenlegi fokán” állította Kant kendőzetlenül a *Feltehető kezdetben*, „a háború nélkülözhetetlen eszköze e kultúra előmozdításának”. A béke morális katasztrófa lenne, tehát kötelességünk, hogy ne térjünk ki a háború elől (ugyanott, 109. Vö. Immanuel Kant 1995. 47 és 101).

Valószínűleg ez az a pont, ahol a tendenciózus olvasat elhagyja a tudományosság keretein belül is (esetleg) megengedhető elfogultság kereteit, és egyrészt hamisít, másrészt nyilvánvaló *non-sequiturokba*, szalmabáb-érvelésekbe és megalapozatlan analógiákba téved. Talán felesleges is arra emlékeztetni, hogy az antago-

nizmus nem azonos a háborúval, hogy a természet kanti fogalma véletlenül sem azt a racionálisan felfoghatatlan, misztikus valamit jelöli, amit a szöveg burkoltan tulajdonít neki, vagy hogy az emberiség eddigi történetét jellemző háborúk bármilyen önmagukban vett jót képviselnének. Természetesen találhatnánk olyan szerzőket és olyan szövegeket a felvilágosodással szembeni irodalomban, akikre és amelyekre jobban illenék a fenti leírás,¹⁴ ám ezek kapcsolata a posztmodernnel jóval áttételesebb, ezért az érvelés szempontjából nehezebben volna kiaknázható. Az talán említésre sem szorul, hogy Kant mindemellett tősgyökeres vallásos gondolkodónak is bizonyul (Hicks 2004. 106), ami azonban már arra a tágabb kontextusra utal, amely Kantot kiemeli a pusztán politikai gondolkodó szerepéből, és Rousseau-val szemben a felvilágosodás mélyebb, igazán filozófiai ellenfelévé teszi; bár a szembeállítás értelme a korábban Rousseau-ról írottakkal összevetve nem egészen világos.

Legközelebb akkor járunk a megfejtéshez, ha visszautalunk arra az állításra, amelyet a könyv címe és bevezetése is tartalmaz: a posztmodern lényege nem pusztán a mára kifulladt kollektívizmus felelevenítési kísérlete, hanem ennek összekapcsolása a napjainkban is tovább élő ismeretelméleti szkepticizmussal. A modernség csatája saját ellenfeivel igazából ezen a tágabb szintéren (csataterén) folyik:

A posztmodernizmus szélsőséges szkepticizmusa, szubjektívizmusa és relativizmusa egy két évszázada tartó episztemológiai csata eredménye. Ez a csata azoknak az észpárti (*pro-reason*) értelmiségieknek a története, akik a percepció, a fogalmak, a logika realista felfogását próbálták védelmezni, de fokozatosan visszavonultak és átadták a terepet, miközben az észellenes (*anti-reason*) értelmiségiek egyre szofisztikáltabb érvekkel álltak elő, és egyre irracionálisabb alternatívákat fejlesztettek ki (ugyanott, 27).

Az „egyre szofisztikáltabb érvek” említése nyilván nem az érvek kifinomultságára utal, hanem negatív értelemben vett „szofisztikus” voltára, hiszen egyébként nem szolgálhatnának irracionális alternatívák alapjául. De tegyük félre még egyszer utoljára a pontatlan fogalmazás problémáját, és figyeljünk arra, amit a szöveg Kant kontextusában állít. Kantról – bár sokan a racionalitás hívének tartják, de ez tévedés¹⁵ – azért mondható, hogy „megveti az értelmet”,¹⁶ mert Hicks

¹⁴ Leginkább a már említett Joseph de Maistre-rel kapcsolatban szokás ilyen vádakot fölvetni, főleg a *Szentpétervári esték* néhány epizódja kapcsán, bár ez sem sokkal meggyőzőbb, mint a pacifista Tolsztojt militarizmussal vádolni, mert nagy beleérzéssel írt a borogyinói csatáról (mellesleg Maistre hatása alatt). Kant ugyanitt világosan kifejti, hogy „a kiművelt népet sújtó legnagyobb bajok a háborúból származnak”. Kant 1995. 101.

¹⁵ „That is a mistake”, ugyanott, 28.

¹⁶ Ugyanott, 110. Itt szó szerint az értelem megvetése („disdain for the intellect”) szerepel; Hicks látókörén kívül esnek az olyan finom megkülönböztetések, mint az ész (*reason*) és az értelem (*intellect*) elkülönítése.

a racionalitást mindenekelőtt egyfajta naiv ismeretelméleti optimizmussal azonosítja. A „fogalmi” és „logikai” realizmust nem tárgyalja, csupán feltételezhető, hogy az előbbivel valamilyen közelebbről nem meghatározott kapcsolatban vannak.

Az ész alapvető kérdése a valósághoz való viszonya. Képes-e az ész megismerni a valóságot, vagy sem? Kognitív funkció-e racionalitásunk képessége, amely anyagát a valóságból veszi, megérti ennek a valóságnak a jelentését, és használja ezt a megértést arra, hogy cselekedeteinket a valóságban vezérelje, vagy sem? Ez a kérdés az, amely a filozófusokat észpárti és észellenes táborokra osztja, ez a kérdés az, amely elválasztja a racionális gnosztikusokat és a szkeptikusokat, és ez volt Kant kérdése *A tiszta ész kritikájában* (ugyanott, 28).

A tiszta ész kritikája – amelynek válasza a kérdésre „kristálytisza”, mivel a numerális világ megismerhetetlenségét állítja – ebben az ismeretelméleti értelemben ellensége a felvilágosodással azonosított modernségnek, illetve a mindkettővel azonosított ésszerűségnek. Hicks kétségtelen retorikai ügyességgel megválasztott, és az általa folyamatosan, már-már reflexszerűen alkalmazott analógiás érvelésre támaszkodó példája szerint:¹⁷

Egy analógia talán segít, hogy megértsük mindezt. Tegyük fel, hogy egy gondolkodó ekképpen érvelne: „Én támogatom a nők szabadságát. Az, hogy különböző lehetőségeink vannak, és választhatunk ezek közül, kulcsfontosságú emberi méltóságunk szempontjából. De meg kell értenünk, hogy a nő választásának tere nem terjed túl a konyhán. A konyhaajtón túl meg sem szabad kísérlnie, hogy gyakorolja a választás képességét. A konyhán belül azonban a választások egész tárháza áll a rendelkezésére – főzzön-e vagy mosogasson, rizst főzzön-e vagy krumplit, kék vagy sárga színnel díszítse-e a konyhát. Szuverén és autonóm. A jó asszony ismertetőjegye a rendezett és tiszta konyha.” Senki sem tévesztené össze az ilyen gondolkodót a nők szabadságának védelmezőjével. Bárki rámutathatna, hogy egy egész világ van a konyhán túl, és hogy a szabadság lényege abban áll, hogy az ember választ, hogy maga definiálja és alkotja meg saját helyét a világ egészében. A lényeg Kanttal kapcsolatban az, hogy – az analógiát durván alkalmazva – megtiltja mindannak ismeretét, ami a koponyánkon kívül van. Számos tennivalót ad az észnek a koponyán belül, és valóban a rendezett és tiszta elme pártját fogja, de ettől még aligha lesz az ész bajnoka. Bárkinek, aki az ész pártján áll, az az álláspontja, hogy egy egész világ létezik a koponyánkon kívül, és az ész lényege az, hogy erről tudunk is (ugyanott, 41).

¹⁷ Legtöbbször a kora újkori keresztény teológia és a huszadik századi marxista ideológia válságának analógiája köszön vissza, lásd ugyanott, 180–181, de egyéb párhuzamok is rendszeresen felbukkannak, ahogy ez az eddigiekből kiderült.

A hosszas idézet csupán azért kívánkozik ide, mert kiválóan szemlélteti, hogyan téved bele a magát felvilágosultnak, modernnek, racionálisnak tartó érvelés mindazon csapdába, amelyekbe az általa kritizált pre- és posztmodern gondolkodás. Először is: Kantnak az emberi megismerőképességre vonatkozó kritikájával szemben egyetlen ellenérv sem hangzott el. A példa nyilvánvalóan téves analógián alapul: azon, hogy a „nem *lehetséges* átlépni valaminek a határát” leírás analóg a „nem *szabad* átlépni valaminek a határát” előírással, tehát egy deskriptív és egy normatív megnyilatkozást kever össze. Másodszor: olyan előfeltevésekkel él, amelyeket bizonyítani kellene, de amelyek csak a második esetben evidensek (mindannyian jó okkal feltételezzük, hogy a világ nem ér véget a konyha küszöbénél), az első esetben viszont filozófiai megalapozásra szorulnak, függetlenül attól, hogy mi magunk *common sense* filozófusok, realisták, kantiánusok, berkeley-ánusok, vagy bármi mások vagyunk-e. Harmadszor: a hibás érvelést nem helyettesíti az érzelmekre való apellálás, pedig ez esetben alighanem ezzel állunk szemben; bár a szöveg nem állítja egyetlen szóval sem, hogy Kant nőgyűlölő vagy szexista lett volna, az olvasóban már maga az analógia is ezt az érzést kelti, és a magam részéről nem vagyok olyan naiv, hogy ezt véletlennek tartsam.

Az eddigiekben kétszer is kénytelen voltam megállapítani, hogy a hagyomány dekonstrukciója és a modernség minden hagyománnyal szembeni diszkontinuitásának tézise nagyon is posztmodern jellegzetességei ennek a gondolkodásnak. Hadd tegyem most hozzá, hogy Rousseau összemosása a német gondolkodással, amire a kanti filozófia látszott a legmegfelelőbb médiumnak, olyan vonásokkal gazdagította ezt a képet, mint a német filozófia etnikai alapú megbélyegzése, racionális érveinek érzelmi alapú elutasítása, és egy olyan történeti narratívába helyezése, amely a premoderntől Rousseau-ig, Rousseau-tól Kantig, majd Kanttól a mai napig hitelteleníti el a posztmodernt, miközben – saját poszt-posztmodern, tehát reakciós nézőpontjának megfelelően – képtelen elszakadni az általa egyébként elutasított nézetek, mint például a gender-politika hatásos retorikai eszköztárától.¹⁸

De Kantra – és általa Rousseau-ra – visszatérve: a korábban feltett kérdés, tehát az, hogy miben áll kettejük hasonlósága és különbsége, az eddigiekkel nagyrészt feleletet nyert. Hasonlóak abban, hogy mindketten a kollektív által kívánták korigálni az individuálist; különböznek viszont abban, hogy Rousseau csupán felvetette a politikai rend nem racionális megalapozásának igényét, Kant azonban mindennek filozófiai megalapozását nyújtotta. Ezért

¹⁸ Hicks természetesen értelmezhető az első generációs, úgymond liberális feminizmus keretein belül is, és akkor nem feltétlenül tekintendő posztmodernnek vagy posztliberálisnak. A magam részéről azonban úgy vélem, hogy a feminizmus és a gender-politika minden értelemben a klasszikus, patriarchális modernség meghaladását képviseli.

mondhatja Hicks, hogy Rousseau-val szemben Kant nem pusztán a politikai ellen-felvilágosodás képviselője: „Immanuel Kant az ellen-felvilágosodás leg-jelentősebb gondolkodója” (ugyanott, 28).

* * *

Némi rezignációval itt abba is hagyhatnám. Ami a Rousseau és Kant utáni *német* filozófiát illeti, a történeti konstrukció egyre inkább tragikomikussá válik. Mindenki posztkantianus: Schleiermacher az ortodox protestantizmus szálláscsinálója,¹⁹ Hegel fő törekvése, hogy az észet próbálja meg az ésszerűtlen kereszténységhez idomítani, Nietzsche pedig még be sem tetőzi ezt az irracionalizmust, hanem továbbadja – nem tévedés – a *német* Wittgenstein közvetítésével a Bécsi Körnek, az analitikus filozófiának (ugyanott, 70), amely kezdeti tudományosságra ellenére behódol a szkeptikus szellemnek (ugyanott, 72), mígnem Popper, Kuhn és Feyerabend révén eljut a tapasztalat elméletfüggő voltának állításáig (ugyanott, 74), ami végül „Quine-ig hanyatlik”. Bár Kuhn vagy Quine ezt aligha sejtették, „szubjektivistá és relativisztikus ismeretelméletük” szolgáltatta az akadémiai baloldal számára az „új taktikát” (ugyanott, 90), nevezetesen a klasszikus marxizmus kudarca után újra feltámasztott antiliberalizmus és antiracionalizmus összeházasításának ötletét, amely napjaink posztmodern politikai gondolkodásának meghatározó konstellációja.

Persze a *reductio ad Hitlerum* szála is ott bujkál a háttérben; egyrészt Heidegger révén, akit nehezen lehetne ugyan bevonnai a logikai pozitivizmustól a pragmatizmuson át az analitikus filozófiáig ívelő történetbe, de azért a modernség kritikája révén mindvégig jelen van; másrészt például Moeller van den Bruck révén,²⁰ akit egy ismert német eszmetörténész, bizonyos Adolf Hitler egyszer Rousseau-hoz talált hasonlítani, tehát közvetlenül kapcsolja össze a felvilágosodás kritikáját a náciizmussal (Hicks 2004. 31).

A felvilágosodásnak, illetve az egész modernségnek természetesen adható olyan értelmezése, amely felől nézve a pre- és posztmodern sötétségben tévelygő összes tehén feketének látszik, függetlenül attól, hogy vörös vagy barna foltokat visel-e. Ha azonban Rousseau-t (de, mint láttuk, választható lenne számos más szerző is) a pre- és a posztmodern közötti kapcsolóelemként pozicionáljuk, annak súlyos következményei vannak.

Először is: a modernségnek rendkívül behatárolt értelmezést kell adnunk.

¹⁹ Különös módon még csak nem is a késői Schleiermacher, hanem *A vallásról* szerzője, lásd ugyanott, 161.

²⁰ A „Harmadik Birodalom” joachimita előzményeit állítólag Moeller van den Bruck közvetítette a náciizmus számára, lásd Löwith 1996. 266–267. Vö. Moeller van den Bruck. 1923.

Politikai értelemben a klasszikus, locke-i és milli liberalizmussal kell azonosítanunk, kizárva mindazt, ami a narratív egységet megzavarná. A legszembevetőbb e tekintetben a rawlsi politikai filozófiáról való mélységes hallgatás: *Az igazságosság elméletét* valószínűleg egalitárius vonásai zárják ki a modernség tárgyalásából, a *Politikai liberalizmust* a komunitárius gondolkodásnak tett engedményei, *A népek jogát* pedig a nem liberális politikai rendszerekkel szembeni toleranciája.²¹ Ami a liberalizmusból ezek után marad, az inkább libertarianizmus: Hicks nem is habozik kijelenteni, hogy a liberalizmust leginkább a szabad versenyen alapuló kapitalizmussal összefüggő terminusnak tekinti:

Morális és politikai értelemben, a gyakorlatban minden *liberális kapitalista* ország bebizonyította, hogy humánus, hogy többé-kevésbé tiszteletben tartja a jogokat és a szabadságot, és lehetővé teszi az emberek számára, hogy gyümölcsöző és értelmes életet éljenek (Hicks 2004. 87–88; kiemelés tőlem).²²

Általánosabb értelemben a modernséget úgy kell meghatározunk, mint az ismeretelméleti szkepszis minden formájával való harcosszembenállást: ha ennek az az ára, hogy nemcsak Rousseau, de Hume, Kant, a Bécsi Kör és az egész jelenkori analitikus filozófia is kívül reked a modernségen, ám legyen (ugyanott, 14, 15, 72, 78). Ha pontosak akarunk lenni, az utóbbiak esetében még csak nem is ismeretelméleti szkepszisről van szó, hanem metafizikai értelemben vett anti-realizmusról, bár jobb, ha ezt nem definiáljuk egzakt módon, mert különben kiderülne, hogy a modernség itt adott értelmezése maga is metafizikai előfeltételekre szorul, s ez éppenséggel a modernt kötné a premodernhez, és nem a posztmodernt.²³

A modernség imént vázolt értelmezésében nem az a legérdekesebb, hogy vitatható, vagy egyesek szerint téves, hanem az, hogy védtelen mindazon kritikákkal szemben, amelyekkel ő maga illeti a posztmodernt. Ha a posztmodern csupán a modernségre adott reakció, amelynek nincs saját létezése az általa kritizált moderntől függetlenül; ha önértelmezése a modernséget „a minimumra redukálja” (Bujalos 2008. 75); és csupán „az ellenpontozás – ez az igazán költői eljárás – marad a szembehelyezkedés kifejezésére” (ugyanott, 76); akkor jogosan merül fel a kérdés, hogy a posztmodernnel szembeni ellenállás nem ugyanezt valósítja-e meg: nem reaktív-e, nem reduktív-e, és van-e más eszköze ön-

²¹ Lásd Rawls 1993 és Rawls 2008. Rawls neve nem fordul elő Hicks könyvében.

²² Hogy mit jelent a „gyümölcsöző és értelmes élet” liberális és főleg kapitalista szemszögből nézve, az nem tartozik Hicks vizsgálódásainak körébe.

²³ A posztmodernt állítólag megelőlegező Schlickkel és Carnappal szembeni kritika lényege épp az, hogy a metafizikai állításokat mint értelmetleneket utasítják el. Lásd ugyanott, 72–73.

maga definiálására, mint hogy ellenpontként és nem racionális alternatívaként határozza meg magát.

Másodszor: ha az antiliberalis és szkeptikus hagyomány a modern eszmetörténet túlnyomó többségét magában foglalja, akkor vagy nem szabad a történelmet forrásként használni, vagy olyan történelmi hagyományt kell konstruálni, amely a modernt esszenciális értelemben, és nem kontingens módon határozza meg. Ha nem mondunk le a történelmi narratíváról, akkor az esszenciális meghatározás megint csak a premodernhez köti a modernt, a történelem konstrukcióként való felfogása viszont a posztmodernhez. Az egyszerre esszenciálisként és történetileg konstruáltként értett modern ekkor a premodern és a posztmodern közötti kapcsolóelemként jelenik meg: szükségtelen tehát további szerzőket, például Rousseau-t bevonni a tárgyalásba. Nem arról van szó, hogy a modern radikálisan szakított a premodernnel, és nem is arról, hogy a posztmodern szakított radikálisan a modernnel, hanem arról, hogy – megkockáztatva az átfogó értelmezést – a történelmi kontinuitás esetleg sohasem szakadt meg. A premodernt ugyanúgy nem valamilyen modern összeesküvés – egyfajta locke-iánus felvilágosodás – számolta fel, mint ahogy a modernt sem valamilyen rousseau-iánus vagy posztmarxista újbaloldal szándékozik eltüntetni a föld színéről. A középkortól a mai napig ívelő nyugati modernitás mindig is szisztematikus módon kérdőjelezte meg önmagát, és ebben nincs különbség Ockham és Aquinói Tamás, Rousseau és a felvilágosodás, vagy a posztmodern és a modern között.

Harmadszor: ha a fenti strukturális hasonlóságokon túl módszertani és tartalmi egyezésekre is utalni kívánunk, akkor el kell ismernünk, hogy a szűken értett modernség apológiája magától értetődő módon alkalmazza a dekonstrukció, az érzelmi retorika, az identitáspolitikai vagy az ideológiai, sőt vallási indoktrináció teljes eszköztárát.²⁴ Mindezt bevallottan politikai célokból teszi, vagyis a racionalitás és a tudományosság igazolása ideológiai jellegű, ami megint csak azt a posztmodern tézist látszik igazolni, mely szerint a racionalitás és a tudományosság nem független változók, hanem történelmi, társadalmi, politikai rendszerekbe ágyazottan léteznek.

A pre- vagy posztmodern Rousseau kollektív és irracionális politikájának az elutasítása vagy elfogadása innentől kezdve nem politikai kérdés, hanem annak az alapvető problémának a felvetése, hogy vajon nincs-e nagyobb hatása az emberi képzeletre, mint mondjuk a liberális kapitalizmusnak. A helyzet ugyanis nem az, hogy az utóbbi teljes diadalt aratott, csak hiányzott a mellette való kellően militáns intellektuális kiállítás, mint Hicks gondolja. A ráció nem azonos a liberalizmussal, a kapitalizmus pedig nem azonos a kettő közül egyikkel sem.

²⁴ Előbbire lásd a szkepticizmus *német* gyökereiről írottakat. A vallásnak mint irracionálisnak az elutasítása maga is vallási eszme. Egyetlen ateista sem tagadja, hogy Isten létezik mint fogalom, és tagadása elválaszthatatlan ettől a fogalomtól mint elsődlegestől.

A kérdés az, hogy a modernség önbizalma mögött áll-e valami, amit – a fentiek szellemében – gyümölcsöző és értelmes életnek nevezhetünk, és tudunk-e emellett ésszerűen érvelni. Félreértés ne essék: a ráció igenis védelemre szorul. A védelem azonban nem háború, és terepe nem harcmező, hanem játéktér. A ráció védelme nem azonos azzal a totalitárius igénnyel, hogy – Lyotard-t idézve – „kirekesztjük vagy kirekesztéssel fenyegetjük a korábbi játszótársunkat” (Lyotard 1993. 137). A ráció védelmezhető sokkal jobb érvekkel is, mint amelyek a posztmodernre a saját terepén kívánják megverni, és maguk is hasonulnak a korszakként és nem jól körülírható eszmerendszerként meghatározott posztmodernhez. Az iszapbirkózás legfeljebb a kívülállót szórakoztatja: a résztvevők számára előre megjósolható kimenetele az, hogy egyikük ugyanolyan koszos lesz, mint a másikuk.

IRODALOM

- Badiou, Alain 1998. *Abrégé de métapolitique*. Paris, Éditions du Seuil.
- Bonald, Louis de 1840–1843. *Oeuvres, I–XV*. Paris, Librairie D’Adrien le Clerc.
- Bujalos István 2008. *Posztmodern liberalizmus*. Debrecen, DEENK Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Chateaubriand, René 1881. *A kereszténység szelleme*. Ford. Gubicza István. Budapest, Hunyadi Mátyás Intézet.
- Cohen, Joshua 2010. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford, Oxford University Press.
- Constant, Benjamin 1997. *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Csepeli Réka et al. Budapest, Atlantisz.
- Ferry, Luc 1994. *Új rend: az ökológia*. Ford. V. Tóth László. Budapest, Európa.
- Gouhier, Henri 1983. *Rousseau et Voltaire: Portraits dans deux miroirs*. Paris, Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hicks, Stephen 2004. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Tempe, Scholary Publishing, < URL: <http://www.stephenhicks.org/publications/explaining-postmodernism/> >, utolsó hozzáférés: 2013. március 16.
- Kant, Immanuel 1995. *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus.
- Kendall, Willmoore 1959. *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. Urbana, University of Illinois Press.
- Löwith, Karl 1996. *Világtörténelem és üdktörténet*. Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Ludassy Mária 1997. *Bevezetés*. In Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz. 7–31.
- Lyotard, Jean-François 1993. *A posztmodern állapot*. Ford. Bujalos István – Orosz László. Budapest, Századvég.
- Maistre, Joseph de 1884–1886. *Oeuvres complètes I–XIV*. Lyon, Vitte et Perrussel.
- Moeller van den Bruck, Arthur 1923. *Das dritte Reich*. Berlin, Der Ring.
- Nyirkos Tamás 2010. Az ellenforradalom teológiája. *Elpis* 7/2. 133–149.
- Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- Rawls, John 2008. *A népek joga*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, L’Harmattan.

- Rousseau, Jean-Jacques 1978. *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, Magyar Helikon.
- Rózsa Erzsébet 2012. *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Leiden, Brill.
- Schleiermacher, Friedrich 2000. *A vallásról*. Ford. Gál Zoltán. Budapest, Osiris.
- Wokler, Robert 2006. Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau. In Patrick Riley (szerk.) *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press. 418–443.
- Wokler, Robert 2012. *Rousseau, The Age of Enlightenment, and Their Legacies*. Princeton, Princeton University Press.
- Wolff, Robert Paul 2009. Az anarchizmus védelmében. Ford. Bodnár Judit és Böröcz József. In Bozóki András – Sükösd Miklós (szerk.) *Az anarchizmus klasszikusai*. Budapest, Mundus. 461–506.